Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 27 (1913)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Hermann Muckermann S. J.:*** **Grundriß der Biologie oder der Lehre von den Lebenserscheinungen und ihren Ursachen.** I. Teil: Allgemeine Biologie. Freiburg, Herder 1909. XIV, 173 S.

Der „Grundriß der Biologie" soll laut Vorwort „über die wichtigsten Tatsachen zum philosophischen Studium des Lebensproblems und seiner Teilfragen in möglichst klarer und gedrängter Form orientieren". Er ist gedacht als Einleitung oder Begleitung des naturphilosophischen Unterrichtes und soll außer der allgemeinen Biologie noch vier weitere Teile umfassen: 1. Die organische Welt und das Entwicklungsproblem; 3. die Biologie der mehrzelligen Pflanzen; 3. die Biologie der mehrzelligen Tiere; 4. das Nervensystem und die Sinne des Menschen. — Der hier vorliegende erste Teil unterrichtet bei aller Kürze doch recht gründlich über den jetzigen Stand der Biologie und hat auch in der Anstalt, der Rezensent angehört, seine Brauchbarkeit als Handbuch bewährt. Doch läßt die Klarheit und Faßlichkeit der Darstellung manchmal zu wünschen übrig. Dann sollte die etwas skeptisch klingende Ausdrucksweise S. 133 n. 5. bezüglich der Natur des Lebensprinzips und der Art seiner Tätigkeit wegfallen. Denn es läßt sich nicht nur a posteriori aus der Tätigkeitsweise des lebenden Körpers die Existenz einer Direktive, eines Lebensprinzips nachweisen, was M. so entschieden betont, sondern es läßt sich auch a priori philosophisch durch Anwendung der allgemeinen Begriffe von Substanz und Akzidenz, von Ursache und Wirkung usw. manches über die Natur und die Wirkungsweise dieser Direktive ausmachen. Und auf diesem Wege ergibt sich uns, daß das Lebensprinzip substantielles Seinsprinzip und Formularsache ist, die jedoch auch auf den Stoff und dessen physischen und chemischen Kräfte als Wirkursache zweckmäßig dirigierend einwirkt, nicht zwar durch sich selbst unmittelbar (da die geschaffene Substanz nicht unmittelbar wirksam ist), wohl aber durch die vegetativen Seelenkräfte (die nutritiva, augmentativa, generativa der Scholastiker), welche ganz notwendig mit dem Lebensprinzip gegeben sind. Wenn aber dem so ist, dann wird auch notwendig das Gesetz von der Erhaltung der Kraft im Reich der lebendigen Körperwelt durchbrochen und bemüht sich M. S. 59 vergeblich das Gegenteil darzutun. Denn es ist nun einmal nicht einzusehen, wie das Lebensprinzip dirigierend auf den Stoff und dessen Kräfte einwirken könnte, ohne das Energiequantum in irgend einer Weise zu vermehren. (Vgl. hierüber auch Busse, Geist und Körper, Seele und Leib 1903, S. 404 ff.). Freilich wird diese Vermehrung eine so minimale sein, daß sie sich wohl für immer der menschlichen Beobachtung und Berechnung entziehen wird.

Rom (S. Anselmo). P. J. Gredt O. S. B.

2. ***Dr. Karl Camillo Schneider:*** **Die Grundgesetze der Descendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt.** Freiburg, Herder 1910. XXII, 266 S.

Schneider vertritt eine einstammige Entwickelung auf platonischer Grundlage. — Gott hat ursprünglich der Materie die Idee mitgeteilt, welche der Anlage nach die ganze Mannigfaltigkeit der Organismen in sich

enthält. Die Idee ist überindividuell; sie wird individuiert durch die Materie und die Vielheit der Individuen ist nur durch die Materie begreiflich, durch welche die in der Idee angelegte intensive (immaterielle) Vielheit in eine extensive Vielheit der Individuen zerstreut wird. So entwickelt sich aus einer Urzelle die ganze Organismenwelt. Fünf Prinzipien stellt Sch. auf zur Erklärung der Entwickelung. Sie sind: 1. die durch die Idee gegebene Anlage; 2. die Vitalität oder Lebenskraft; 3. die Entelechie als organisierendes Prinzip; 4. das Bewußtsein der Idee, d. h. die Idee als zweckmäßig gestaltendes Prinzip; 5. der Tod sowohl der Individuen als auch das Aussterben der Arten als integrierendes Prinzip, wodurch die Idee von der Materie wieder losgelöst und zur Bildung neuer, vollkommener Typen fähig wird. — Der Verf. steht auf theistischem Standpunkt und will jeden Konflikt mit dem katholischen Dogma vermeiden, weshalb er auch seine Entwickelungstheorie in keiner Weise auf den Menschen ausgedehnt wissen will.

Schs. „Grundgesetze der Deszendenztheorie" leisten des Guten sehr viel durch Bekämpfung des Mechanismus in der Biologie und durch Betonung der Zweckmäßigkeit, die ohne Annahme eines die Materie und deren Kräfte beherrschenden Prinzips nicht verständlich ist. Leider treibt der platonische Untergrund des Ganzen zum Monismus hin. Was Verf. im Vorwort bemerkt, um diesen Vorwurf zu entkräften, dient nur noch dazu dessen Berechtigung zu bestätigen. „Meiner Meinung nach," so heißt es dort S. IX, „lassen sich diese Schwierigkeiten durch die von mir vertretene Anschauung über das Verhältnis der Idee zu den Individuen überwinden. Die Idee ist numerisch eine für sich, indem sie die ganze Anlagenfülle der Organismenwelt in sich beschließt. Sie liegt jedem Individuum zugrunde, aber nur in der Weise, daß das Individuum als ein ‚Zustand' an ihr erscheint. Die Idee hat Organisationszustände, wie etwa vergleichbar eine chemische Stoffart Aggregatzustände hat. Man kann auch von einer Allotropie der Idee reden. Bedingung nun dieser mannigfaltigen Organisationszustände ist das Leben (Vitalität) als Entwicklungsursache." Aber warum denn auch diese in der Materie, in allen Organismen herumspukende Idee, wenn der Verf. zugleich denn doch die aristotelische Entelechie annimmt, indem er Plato mit Aristoteles verbinden will? Freilich faßt Sch. fälschlich diese Entelechie einerseits als „Nuance" der allen Organismen immanenten Allgemeinidee, als „individuell gewordene Idee", andererseits indentifiziert er sie mit der Organisation. Die jedem einzelnen Organismus innewohnende Entelechie als individuelle Seele ist mit den durch sie zugleich gegebenen Seelenkräften vollständig genügend, um sowohl die Entwicklung des Individuums als auch die der Arten zu erklären, wenn und insoweit eine solche anzunehmen ist. Denn die einstammige Entwicklung aller Organismen aus einer einzigen Urzelle ist jedenfalls abzulehnen als naturwissenschaftlich unbegründet, und auch von Sch. wird schließlich für dieselbe kein Grund aufgebracht als „das Wesen der Idee, die allen Organismenformen zu Grunde liegt und nur als Einheit gedacht werden kann". S. 168. Was aber Sch. gegen die aristotelische Entelechie als das jedem Einzelwesen innewohnende, individuelle Seins- und Gestaltungsprinzip vorbringt, beruht auf Mißverständnissen. Wir hoffen, daß der philosophisch tief veranlagte Verfasser zum vollen Verständnis der aristotelischen Lehre über die Organismen und deren Lebensprinzip und somit vom Platonismus zum Aristotelismus sich durchringen wird.

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

3. ***Dr. Georg Sattel*: Begriff und Ursprung der Naturgesetze.** Paderborn, Ferd. Schöningh 1911. 252 S.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste befaßt sich mit dem Begriff der Naturgesetze, der zweite mit deren Ursprung: Das Naturgesetz ist (I) weder eine von den Dingen verschiedene objektive Realität — eine Weltseele (Hylozoismus) oder Gott („naivtheistische Anschauung") oder ein von den Dingen verschiedenes Gesetz („idealistischer Wahn"), noch ist es (II) ein rein subjektiver Begriff (Idealismus, Empirismus), sondern es ist (III) ein subjektiver Begriff cum fundamento in re, ein Gedankending mit objektivem Grunde. Im zweiten Teil führt der Verfasser aus, daß die Notwendigkeit der Naturgesetze nicht eine absolute ist, sondern eine bedingte, daß das Naturgesetz etwas von Gott gesetztes ist — ein Ausfluß des Gedankens, Willens und der Allmacht Gottes: „Naturgesetz — Gedanke, Wille, Allmacht Gottes" S. 147. — Sattlers Buch zeichnet sich aus durch eingehende Berücksichtigung der modernen Literatur. Leider fehlt synthetische Klarheit und Durchsichtigkeit; die Entwicklung ist durch fortwährende Zitate unterbrochen und zerstückelt.

Wenn man im ganzen sich einverstanden erklären kann mit den Ausführungen des Verfassers, der seiner ganzen Richtung nach auf dem Boden der traditionellen Philosophie stehen will und steht und die dieser traditionellen Philosophie entgegengesetzten Philosopheme eingehend und energisch bekämpft, so ist doch vonnöten, auf verschiedene mißverständliche Äußerungen hinzuweisen, die bei der Darstellung unterlaufen sind. — Sattel bestimmt ganz richtig das Naturgesetz als eine in den Dingen liegende, die Wirkungsweise derselben bestimmende Determination, die identisch ist mit der Natur des Dinges selbst und näherhin mit dessen Kraft. Daß aber dieses Naturgesetz ein subjektiver Begriff cum fundamento in re, ein Gedankending mit objektivem Grund sein soll, ist eine mißverständliche Ausdrucksweise. Freilich ist der abstrakte Universalbegriff als solcher nicht in der Außenwelt, wohl aber dessen Inhalt. Dieser ist ja die Natur und die Kraft des Dinges selbst. Es ist somit der Begriff des Naturgesetzes nicht ein subjektiver, sondern ein objektiver Begriff. Darum braucht dennoch keineswegs das Naturgesetz eine von dem Ding und dessen Kräften verschiedene Realität zu haben. Die Form des Begriffes, seine Abstraktheit und Allgemeinheit, ist wohl subjektiv, nicht aber der in dieser Form enthaltene Inhalt, das was durch diesen Begrif gedacht wird. Gedankending aber, subjektiven Begriff nennt man einen solchen, in dessen Inhalt keine Objektivität, der Außenwelt haben kann; anders wären alle unsere direkten Verstandesbegriffe Gedankendinge, denn alle diese Begriffe sind allgemein. — Verwirrend und ungenau sind auch die Ausführungen über das Wesen der Kraft. Verfasser identifiziert Stoff und Kraft: „Der Stoff stellt sich dar als wirkende Kraft und zwar als gleichmäßig in bestimmter Richtung wirkende Kraft. Die Kraft ist das Wesen der Materie. Die erscheinende Materie ist die erscheinende Kraft. Die Materie ist die Wirkung der Kraft. Nicht der Materie kommt Selbständigkeit zu, sondern das Ursprüngliche ist die Kraft. Weil ohne eigene Selbstbestimmung, sind diese Kräfte materiell: Stoff." S. 231. Etwas vorher heißt es: „Kraft ist Wille. Die allgemeine Wechselwirkung aber zeigt hin auf eine Kraftquelle. Eine Lösung des Rätsels, wie zwei Dinge aufeinander wirken, ist nur möglich, wenn diese Dinge nicht selbständig erscheinen. Dies fordert der Begriff der Wechselwirkung; er setzt eine Einheit, sei es der Unterordnung oder der Nebenordnung, voraus. Wir müssen darum alle Dinge, zwischen denen

eine Wechselwirkung stattfinden soll, zu einer Einheit zusammenfassen. Da nun die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen allen Dingen besteht, so erscheinen alle Wirkkräfte des Weltalls als Erscheinungen einer Urkraft." Dieser Satz soll vor allem nach der Absicht des Verfassers nicht monistisch oder okkasionalistisch gedeutet werden. Es ist ja richtig, daß die Wirkung der Dinge aufeinander nicht erklärbar ist, wenn man sie nicht als unmittelbar von der Kausalität Gottes getragen denkt. Aber warum hat dann der Verfasser behauptet, Gott wirke in den Naturdingen nur mittelbar? S. 69 schreibt er auch dem hl. Thomas und der Scholastik diese Lehre zu. Allein es ist einstimmige Lehre der Scholastiker, etwa Durandus ausgenommen, daß die geschöpfliche Tätigkeit unmittelbar von Gott ausgeht. Suarez nennt die gegenteilige Lehre sogar erronea in fide. Gott gibt dem Geschöpf das Tätigsein. Deswegen ist also trotzdem nicht „Gott als das in und durch die Substanzen allein Wirkende zu denken" S. 31. — Hätte sich Sattel in seiner Darstellung und Ausdrucksweise enger an den hl. Thomas und die Scholastik angeschlossen, so hätte seine Schrift an Klarheit und Genauigkeit jedenfalls sehr viel gewonnen.

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

4. ***K. Ziesché:*** **Die Naturlehre Bonaventuras.** Nach den Quellen dargestellt. Fulda, Actiendruckerei 1908. 99 S.

In vorliegender Schrift wird nicht so sehr die Naturlehre, als vielmehr die Naturphilosophie bezw. das naturphilosophische Grundproblem, der Hylemorphismus des hl. Bonaventura zur Darstellung gebracht, und zwar I. Die Lehre von der Materie und Form. A. deren Seinsgehalt; B. deren Sein im fertigen Dinge; C. Folgerungen. II. Materie und Form in ihrer Anwendung auf die geistigen Wesen. A. Die wahre Lehre Bonaventuras. B. Deren Begründung. C. Folgerungen. III. Von der Mehrheit der Wesensformen im selben Dinge. IV. Von den bewirkenden Kräften (rationes seminales). — Mit wahrem Bienenfleiße hat Verf. eine Unmenge von Stellen, in denen B. seine Ansicht über das genannte Problem ausspricht, gesammelt und sie zu einem ziemlich vollständigen Gesamtbild zusammengestellt. Und im großen und ganzen wird man wohl sagen müssen, daß er dem Heiligen gerecht wird. Bezüglich einzelner Aufstellungen jedoch wird man vielleicht anderer Meinung sein dürfen. Ref. kann sich z. B. nicht recht befreunden mit der Behauptung des Verf., die Materie sei für B. eine reine abstrakte Seinsmöglichkeit (S. 31), die Möglichkeit zu geschöpflichen Substanzen (S. 25), die Möglichkeit, daß Substanzen geschaffen werden (ib.), also die Potenz zur Substanz und sonst nichts (S. 43); die Form nur die Verwirklichung einer substanziellen Seinsmöglichkeit (S. 78, 79). Allerdings — es sei dies zum vornherein bemerkt — wenn Verf. mit seinen Ausführungen über den Begriff und den Seinsgehalt von Materie und Form nach B. nichts weiter erweisen wollte, als daß B. die erste Materie und in gleicher Weise auch die Formen nicht als selbständig existierende Wesen aufgefaßt habe; daß sie vielmehr nach B. erst auf Grund ihrer gegenseitigen Vereinigung zur Existenz gelangen und nur so lange existieren können als die Materie wenigstens mit einer Form und die Form wenigstens mit der ersten Materie verbunden sind: dann stimmt ihm Ref. vollständig bei, und dann sind die folgenden Ausstellungen hinfällig. Dann war aber auch mehr oder weniger unnütz das fast aufdringliche und die ganze Arbeit beherrschende Bestreben des Verf., solches als Meinung B.s nachzuweisen und den Heiligen

von jenem extremen Realismus reinzuwaschen. Denn aus B.s diesbezüglichen kategorischen Feststellungen schimmert nicht bloß „deutlich die nicht klar bewußte Tendenz der Naturphilosophie des B. durch, sich davon freizumachen, Form und Materie als reale (im Sinne von existierenden — Ref.) Dinge anzuerkennen" (S. 5—6). B. brauchte von einer solchen Auffassung sich nicht erst freizumachen; er lehrt vielmehr ganz ausdrücklich und sonnenklar das Gegenteil, so ziemlich an allen Stellen, wo er ex professo auf Materie und Form zu sprechen kommt. Man vergl. namentlich die vielen Stellen, wo er die materia secundum essentiam gegenüberstellt derselben materia secundum esse.

Anderseits ist B. aber m. E. auch ebensoweit davon entfernt, Materie und Form zu gedanklichen Abstraktionen zu verflüchtigen, sie „keine realen Teile, sondern etwa zwei Betrachtungsweisen des einheitlichen Dinges" sein zu lassen, wie Verf. nach S. 6 Anm. 5 und vielen anderen Andeutungen annehmen möchte. Die Materie vorab wäre nach ihm bei B. „eben nur die an sich ganz leere Seinsmöglichkeit des Dinges, die sich nur in Gedanken von ihm sondern läßt (S. 15); sie wäre nach dessen wahrer Anschauung „eben doch nur eine Abstraktion . . . so sehr er sich auch bemüht, ihr auch für sich eine Art Wirklichkeit zuzuschreiben" (S. 15). B. sei sich mitunter nur „trotz allen Ringens durchaus noch nicht klar darüber . . . daß Materie und Form keine realen Teile, sondern etwa zwei Betrachtungsweisen des einheitlichen Dinges seien" und suche deshalb „nach beiden Seiten hin in der Ausdrucksweise gerecht zu werden" (S. 6 Anm. 5). — Aber, so bemerken wir gegen eine solche Auffassung des bonaventurianischen Materialbegriffes, wenn „sich B. noch nicht davon losmachen kann, die Materie als irgendwie real zu denken," wie Verf. in einer Anmerkung S. 11 zugesteht, so gibt man doch damit zu, daß er sie als real gedacht hat und als real gedacht haben will. Ferner: „Ist sie die reine abstraktive absolute Möglichkeit, ohne irgendwelche Realität in sich selbst zu haben, so könnte sie — es sind dies die eigenen Worte des Verf. S. 11 Anmerkung 4 — auch von dem Scholastiker als ewig betrachtet werden und müßte es sogar." Nun aber „lehnt B. ausdrücklich — wie wiederum Verf. zugesteht — die Ewigkeit der Materie ab" (S. 11 mit Hinweis auf I. 8. I. 2. 2. op. 5; u. II. 7. II. 2. 1. ad opp. 3. Vergl. ferner II. 1. I. 1. 1. c; II. 2. I. dub. 1; II. 12. 1. 1. c.). Eine Stelle, wo er auch nur „bis nahe an die Meinung von ihrer Ewigkeit" käme, wie Verf. meint (S. 11 Anm. 4), konnte Ref. trotz eifrigsten Suchens nicht finden. Also schließen wir daraus abermals, nicht nur, daß B. „sich noch nicht davon losmachen kann, die Materie als irgendwie real zu denken," sondern daß es wirklich seine Ansicht ist, sie sei eine Realität und keine bloße Seinsmöglichkeit; ihr besonderer Seinsgehalt erschöpfe sich nicht in völliger Potenzialität, sondern sie habe ein eigenes reales Sein. Die Möglichkeit, die ihr auch nach B. unstreitig wesentlich zukommt, ist nicht so sehr eine solche in bezug auf ihr eigenes Sein, als vielmehr in bezug auf das Sein der zu verwirklichenden Form, welche das der Materie eigene reale Sein als Grundlage voraussetzt (natura prius, nach II. 12. 1. 1; vgl. ferner I. 3. II. 1. 3. ad 4; II. 3. I. 1. 1. f. 4. u. c. II. 3. I. 1. 2. ad 3; II. 12. 1. 1. c; I. 19. II. 3. f. 4.) . Allerdings vermag man dieses der Materie eigene reale Sein, falls man von demselben die Möglichkeit, von Formen bestimmt zu werden, abstrahiert, nur schwer näher zu bestimmen, eben weil es in sich bestimmungslos ist und alle Bestimmungen, selbst die der Existenz, ihr erst auf Grund ihrer Vereinigung mit der Form zukommen; und ohne irgendwelche Form vermag sie deshalb auch nicht zu existieren (impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae. II. 12.

1. 2. c.). Aber deshalb darf sie noch keineswegs als reine Möglichkeit aufgefaßt werden; sie ist und bleibt, trotz aller Bestimmungslosigkeit, ein wahrhaft reales Sein und Grundlage der allerdings zunächst nur passiven Potenz, von Formen irgendwie bestimmt zu werden. Ja es kommt nach B., wie auch Verf. zugesteht (S. 11. 21. 22.), der Materie schon ihrem Seinsgehalte nach, und nicht erst auf Grund ihrer Vereinigung mit der Form (I. 37. I. 31. aff. 3.), ein Verlangen zu, mit der Form vereinigt zu werden: Es wird endlich sogar ausdrücklich von B. die Materie durch sich selbst, also ihrem eigenen Seinsgehalte nach, als von der Form und allem anderen Seienden unterschieden erachtet (materia enim differt a forma, et constat quod se ipsa differt ab ea [I. 19. II. 1. 3. ad 6.] . . . nam materia distincta est et possibilis ad distinctionem per formam [ib. ad 1.]). Und wenn B. der Materie den seltsamen Namen „Finsternis" beilegt, so verabsäumt er nicht, alsbald hinzuzufügen: Non est tenebra per essentiam, nisi quis forte dicat tenebram comparative: sicut creatura omnis tenebra est respectu summae lucis, sic et materia tenebra potest dici et respectu Dei et respectu formae, qua perficitur (II. 3. I. 1. 2. ad 5.). Also nicht ihrem eigenen inneren Wesen nach ist sie Finsternis, als ob sie kein eigenes reales Sein hätte, sondern nur im Vergleich zum bestimmunggebenden Sein der Form und vorab im Vergleich zum unendlich vollkommenen und deshalb lichtvollen Sein Gottes, denen gegenüber die Materie für unsere Erkenntnis allerdings nur die Möglichkeit, bestimmende Formen in sich aufzunehmen, als Bestimmung ihres eigenen inneren Seinsgehaltes aufzuweisen hat. (Nam materia secundum sui essentiam est informis per possibilitatem omnimodam; et cum sic consideratur, ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma. II 1. 1. c.).

All das scheint dem Ref. außer Zweifel zu stellen, daß B. die Materie nicht als bloße abstrakte Seinsmöglichkeit aufgefaßt hat und aufgefaßt wissen will, sondern als solche Seinsmöglichkeit, welcher ein reales (allerdings erst auf Grund ihrer Vereinigung mit der Form existierendes) Sein zu Grunde liegt. Und deshalb trifft denn auch den Materialbegriff Bs. nicht, was Bäumker — ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt — gegen den aristotelischen Materialbegriff bemerkt: „Wie aber etwas Vorbedingung, Substrat usw. sein könne, ohne überhaupt zu sein, ist nicht abzusehen" (Problem der Materie, Münster 1890, S. 251).

Ähnliche Bemerkungen ließen sich auch machen zur Begriffsbestimmung der Wesensform nach B., wie sie Verf. scheint geben zu wollen. Doch sei davon abgesehen und mit um so größerer Freude hingewiesen auf die treffliche Darlegung und Begründung der wahren Lehre Bonaventuras von der Zusammensetzung der geistigen Wesen; auf die wichtigen Folgerungen, die Verf. daraus zieht bezüglich des Seins- und Unsterblichkeitsbegriffes nach Bonaventura; endlich auf die zutreffende, den Standpunkt klärende Gegenüberstellung der beiden Unterscheidungen B.s zwischen Materie und Form einerseits, zwischen Dasein (quo est) und Soundsosein (quod est) anderseits. (Darnach wäre, wenigstens in bezug auf B., zu korrigieren bezw. zu modifizieren, was in diesem Jahrbuch Bd. XXV. S. 354 behauptet worden.)

Das Kapitel über die Mehrheit der Wesensformen in demselben Dinge, nach S. B., bietet des Neuen vieles gegenüber dem älteren Werke von Krause,[1] das dem gleichen Probleme in B.s Naturphilosophie nachging; dürfte aber durch übersichtlichere Anordnung und bessere logische Ver-

[1] Die Lehre des hl. Bonav. über die Natur der körp. und geist. Wesen. Paderborn 1888.

bindung des Materiales viel gewinnen. Wie Krause hält auch Verf. daran fest, daß B. eine Mehrheit von Formen in den Mischsubstanzen (in mixtis) und in den Organismen, vorab im Menschen angenommen habe. Ja er geht hierin noch weiter als Jeiler und Deimel, die Herausgeber der neuen B. Ausgabe, welche eine Annäherung Bs. an Thomas darin erblicken wollen, daß B. öfter betone, dasselbe Substrat könne nur eine Form haben. Dies solle bei B. nur heißen, meint Verf., „es ist unmöglich, daß Zwei Formen derselben Art in demselben Substrat und unter gleicherBeziehung vorhanden wären." Wo aber B. „von einer einheitlichen Form des ganzen Dinges spricht, meint er damit jenen logischen Begriff, durch den man alle Seinsbestimmungen des Dinges in eines zusammenfaßt, welche es gegenwärtig oder in seinem vollendeten Zustand hat. Diese Zusammenfassung erfolgt aber nicht in der Natur selbst, sondern erst nachträglich in der Studierstube des Metaphysikers" (S. 76). Anderer Ansicht ist Lutz,[1] dem aber die Arbeit von Ziesché in ihrem zweiten Teil[2] noch nicht vorgelegen zu haben scheint. Derselbe glaubt nicht bloß logische, sondern strenge sachliche Formeinheiten dem hl. B. vindizieren zu können und schließt seine diesbezügliche Untersuchung mit den Worten: „B. weicht deshalb nach unserem Urteile bezüglich der Einheit der Formen im Kompositum auch nicht von Thomas ab. . . . Von Thomas unterscheidet er sich bezüglich dieses Punktes nur durch seine „Übergangslehre", welcher die Annahme mehrerer aufeinanderfolgenden, sich stufenweise übergeordneter Formen wesentlich ist. Diese aber hat keineswegs das Aufgeben der substanzialen Formeneinheit notwendig zur Folge. Denn die jeweilig untergeordneten Formen . . . werden nach Eintreten der späteren höheren Form ihres ursprünglich substanzialen Seins gänzlich beraubt."[3] Welche von beiden Ansichten der Auffassung B.s mehr gerecht wird, ist schwer zu sagen. Die Schwierigkeit rührt vor allem daher, daß B. diesem Problem wie so vielen anderen philosophischen Fragen nicht eine eigene Untersuchung widmet, sondern nur in gelegentlichen Bemerkungen seine diesbezügliche Meinung zum Ausdruck bringt. Damit ist natürlich gegeben, daß er demselben von verschiedener Seite aus begegnet, wie es der jeweilige Zusammenhang erheischt. So betont Ziesché mehr jene Stellen im II. u. III. Bd. des Sentenzenkommentars, wo von der Weiter- und Höherentwickelung der Dinge die Rede ist, vom Urstoff zu den Elementarformen und weiterhin zu den Mischungs- und den Kompletionsformen und schließlich zu den Organisationsformen in den Lebewesen. Lutz hingegen stützt sich für seine Meinung von B.s Auffassung vorab auf eine Stelle im IV. Bd. desselben Kommentares (welcher Bd. übrigens höchstwahrscheinlich zeitlich vor den drei übrigen verfaßt wurde. Vgl. Lemmens, Der hl. Bonaventura, München, Kösel, 1909, S. 75.). Daselbst ist von der Auflösung der Körper, besonders des menschlichen Leibes nach dem Tode die Rede, um von da aus eine Einsicht in die Wiederauferstehungsmöglichkeit desselben Körpers zu gewinnen. Nichtsdestoweniger glaubt Ref., daß auch letztere Stelle kaum gegen eine Pluralität der Formen ausgebeutet werden kann, schon aus dem

[1] Die Psychologie Bonaventuras. Münster, Aschendoff 1909. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Bäumker etc. Bd. VI. H. 4. u. 5.)

[2] Eine Vorstudie zum ersten Teil war erschienen im Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft. 13. Bd. 1900; der zweite Teil ebendaselbst. 21. Bd. 1908.

[3] A. a. O. S. 60.

Grunde, weil es dem Heiligen daselbst offenbar fernliegt, etwas auszusagen über die Einheit oder Mehrheit der Formen. Es kommt ihm nur darauf an, klarzulegen, inwiefern der auferstandene bzw. durch Gottes Allmacht auferweckte Leib seinem substanziellen Sein nach numerisch identisch sein könne mit dem Leibe, den die Seele im Tode verlassen hat.

Die endgiltige Beseitigung der eben erwähnten Differenz wird mehr oder weniger abhängen von der Auffassung, die man B. zuschreibt in bezug auf die sogenannten rationes seminales. Beginnt ja Lutz in seiner Psych. des hl. B.[1] das Kap. über dessen Lehre von den Keimformen mit den Worten: „Schon auf Grund der von Augustin überkommenen Lehre von den rationes seminales konnte B. nicht zu derselben Vorstellung von den Formverhältnissen im menschlichen Organismus, wie Thomas, gelangen," und wir dürfen ohne Zweifel diese Bemerkung auf alle wahrhaft zusammengesetzten Dinge ausdehnen. Verf. führt im letzten Kap. seiner Schrift zunächst die Ansicht B.s bezüglich der ratio seminalis im engsten und eigentlichsten Sinne vor (ratio seminalis bei der Entstehung der lebenden Wesen), alsdann deren Fassung und Bedeutung im Problem des Werdens überhaupt und definiert schließlich jene „samenhaften Keimkräfte" als „Kräfte an dem Stoffe, welche, in Tätigkeit gesetzt, imstande sind, in gesetzmäßiger Weise neue Seinsbestimmungen in demselben zu verwirklichen" (S. 89). Die Art und Weise, wie B. die Hervorbringung neuer Seinsbestimmungen aus den rationes seminales sich denkt, führt Verf. auf drei Eduktionsprinzipien zurück: 1. Der Anstoß zur Hervorbringung einer neuen Seinsbestimmung muß von einer oder mehreren anderen schon vorhandenen Seinsbestimmungen ausgehen. 2. Die Natur erstrebt — wenigstens innerhalb des anorganischen Seinsgebietes — immer die höheren oder vollkommneren Formen. 3. Im Gebiete des organischen Seins wird Gleiches von Gleichem eduziert. Gewiß vermag diese Gruppierung zur Klarheit in Beantwortung einer so verwickelten und schwierigen Frage viel beizutragen, aber eine gewisse Willkür liegt doch wohl in der Dreizahl jener Prinzipien; denn mit gleichem Rechte könnte man ja auch die „störende Ausnahme vom dritten Eduktionsprinzip (S. 97), scil. die Eduktion niederer Lebewesen aus den rationes seminales durch das Wirken rein anorganischer Kräfte, vorab unter dem Einflusse der Himmelskörper, als viertes Eduktionsprinzip im System des B. den drei genannten anreihen.

Den krönenden Abschluß der fleißigen Studie bildet die Darlegung der wahren Beziehungen der rationes seminales zum Weltenschöpfer (S. 97—99), nachdem vorher schon (S. 91—93) deren Beziehungen zu den Universalien und den göttlichen Ideen klargelegt worden. Beide Abschnitte legen Zeugnis ab von der spekulativen Begabung des hl. B., der auch da noch scharf zu unterscheiden und Begriffe auseinanderzuhalten vermag, wo selbst einem hl. Augustin sozusagen schwindelig wird.

Korrektur von B. Zitaten:

S. 7, Anm. 10 lies II. 13. 2. 2. ad 3 statt II. 13. 2. ad 3.

S. 21. Anm. 1 u. S. 22. Anm. 3. lies I. 37. I. 3. 1. aff. 3. statt I. 37. I. 1. 3. aff. 3.

S. 93. Anm 1 lies IV. 43. 1. 4. c. statt IV. 43. 1. 1. c.

[1] A. a. O. S. 28. — Allerdings erscheint obige Bemerkung von Lutz gegen ihn selber zu sprechen, da er in Bezug auf die Formverhältnisse in den zusammengesetzten Dingen kaum einen Unterschied zwischen den beiden Fürsten der Scholastik glaubt annehmen zu sollen, in Bezug auf die bonaventurianische Fassung der rationes seminales aber mit Ziesché ziemlich übereinstimmt.

Sehr störend wirkt es namentlich im ersten Teil der Schrift, daß in den Anmerkungen die Hinweise auf frühere oder spätere Stellen zumeist unverändert aus dem Phil. Jahrb., in dem die Vorarbeiten erschienen sind, herübergenommen worden sind, da sie im Neudruck vielfach nicht mehr zutreffen.

Salmünster. P. Bonaventura Trimole O. F. M., Phil. Lector Generalis.

5. ***Seb. Reinstadler*: Elementa Philosophiae scholasticae.** 4 ed. Vol. I. Logica. Critica. Ontologia. Cosmologia. XXVII, 482 p. Vol. II. Anthropologia. Theologia naturalis. Ethica. XVIII, 467 p. Friburgi, Herder 1909.

Die vier Auflagen, welche vorliegendes Handbuch in kurzer Zeit gehabt hat, beweisen, in welchem Grade dasselbe sich die Sympathie der Philosophiestudierenden erworben hat. Und in der Tat zeichnet es sich aus durch nicht zu unterschätzende Vorzüge als da sind: klare und treffende Beweisführung, Berücksichtigung der neueren Erfahrungswissenschaften. Auch orientiert es sehr gut über die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Fragen. In dieser 4. Auflage hat der Verf. einige recht nützliche pädagogische Ausführungen zur Logik hinzugefügt, um so die Verbindung zwischen Logik und Pädagogik zu zeigen. Die Behandlung des Criticismus ist in etwas verändert worden; der Idealismus wurde eingehender dargestellt; ebenso wurde der Dynamismus gründlicher behandelt. Die Gottesbeweise sind umgearbeitet worden unter Benützung der von Halleux in der Revue néo-scolastique (1906, 1907) veröffentlichten Aufsätze. Auch einige andere Kapitel, wie das über Monismus und Socialismus haben Erweiterungen erfahren.

Den großen Erfolg hat das Buch aber auch zum Teil seiner Kürze und Leichtigkeit zu verdanken, welch letztere Eigenschaften wohl in etwa auch die Gründlichkeit zu Schaden kommen lassen. Hiermit hängt zusammen, daß der Verfasser in Kontroversfragen, auch in solchen, die von grundlegender Bedeutung sind, sich nicht endgiltig ausspricht. So in der Frage über den Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Geschöpfen. Nur dadurch ist es R. gelungen sich neutral zu verhalten in dieser Frage, daß er bei Behandlung der Lehre von Materie und Form die Frage über die eigentliche Natur der materia prima, welche Frage ja mit dem Verhältnis zwischen Wesen und Dasein eng zusammenhängt, einfach übergeht. Desgleichen übergeht er auch andere mit diesen Lehren zusammenhängende Punkte. Ebenso spricht sich R. nicht endgiltig aus in der thomistisch-molinistischen Kontroverse, obschon er hier der thomistischen Lösung den Vorzug gibt. Insbesondere hätten wir gewünscht, daß der Verf. die Lehre von der Analogie des Seinsbegriffes mit größerer Gründlichkeit behandelt hätte. Ist doch diese Frage von der größten Bedeutung in der Philosophie; die Lehrunterschiede zwischen Thomismus und Scotismus haben schließlich ihre Wurzel in der verschiedenen Auffassung des Seinsbegriffes.

Rom (S. Anselmo). P. Ramirus Marcone O. S. B.

6. ***C. Frick, S. J.*: Logica, in usum scholarum.** Ed. 4. Friburgi Brisgoviae, Herder 1908. XII, 326 p.

Diese Logik, zum ersten Mal herausgegeben im Jahre 1893, ist 1908 in vierter Auflage erschienen. Der Verf. hat seinem Werk in dieser Auflage verschiedene Verbesserungen angedeihen lassen, welche sich vorzüglich

auf weitere Ausführung und bessere Erklärung einiger Punkte beziehen. So wurde der These über den objektiven Wert der Ideen eine kurze Widerlegung des Psychologismus hinzugefügt, welcher die Notwendigkeit der logischen Zustimmung aus rein subjektiven biologischen Bedingungen herleitet, desgleichen eine Widerlegung des Pragmatismus, welcher als Motiv der Zustimmung zu den theoretischen Wahrheiten den praktischen Willen oder die subjektive Nützlichkeit ansieht. Auch hat der Verfasser die Aufzählung derer vervollständigt, welche das induktive Beweisverfahren entweder leugnen oder falsch erklären. Dann wurde bei Widerlegung der cartesianischen Lehre über die klare und distinkte Idee ausgeführt, wie von dieser Lehre, welche die klare und distinkte Idee als oberstes Criterium der Gewißheit ansieht, der ganze moderne Subjektivismus abzuleiten sei. — P. F.s Logik zeichnet sich vor allem aus durch die klare und gründliche Darstellung und Widerlegung der falschen erkenntnistheoretischen Systeme. Weniger gut werden hier und da die scholastischen Lehren dargelegt. So ist aus dem Prolegomenon der Logik nicht klar, worin ihr Formalobjekt besteht und warum sie zugleich Wissenschaft und Kunst ist. Wenn der Verf. besser erklärt hätte, was denn eigentlich die Logik an der von ihr geleiteten Denktätigkeit vorerst betrachtet, dann hätte er auch das Formalobjekt der Logik richtiger angegeben; desgleichen, wenn er wohl unterschieden hätte zwischen der praktischen Kunst (der Kunst im strengeren Sinne des Wortes), die sich immer auf eine vom Verstand verschiedene Tätigkeit bezieht, und der spekulativen Kunst, die sich einzig auf den Verstand selbst bezieht, den sie in seiner spekulativen Tätigkeit leitet, dann hätte er auch eingesehen, daß die Logik keine praktische Kunst, sondern, ebenso wie die Geometrie und Arithmetik, eine spekulative oder wissenschaftliche Kunst sei. Auffällig ist das Benehmen des Verf. bezüglich der Frage über die Objektivität der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten. Er entscheidet die Frage nicht und gibt als Grund hierfür an, die Lösung dieser Frage gehöre in die Kosmologie. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein, da die Objektivität dieser Sinnesqualitäten eine durch kriteriologische Gründe zu beweisende These ist. Sicherlich haben auch die Physiker nicht ein einziges Argument aufgebracht, das nur irgendwie geeignet wäre, die These von der formellen Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten zu erschüttern. Nicht gänzlich befriedigt haben uns endlich die Ausführungen über die objektive Evidenz, da aus dem ganzen nicht klar wird, worin denn eigentlich diese Evidenz besteht. Der Verfasser beschränkt sich darauf, zu sagen, daß die objektive Evidenz kein Prinzip sei, sondern eine Bedingung des Erkenntnisgegenstandes in bezug auf die Erkenntnisfähigkeit des Geistes. Allein es ist weiter zu sagen, daß die objektive Evidenz die ontologische Wahrheit selbst ist, insofern sie tatsächlich als Objekt (als causa formalis objectiva) ursächlich auf den Geist einwirkt, mit anderen Worten, insofern sie das Maß der logischen Wahrheit des Geistes ist. (Vlg. Gredt, Elementa philos. arist.-thom. II² n. 570; 596,³.)

Rom (S. Anselmo). P. Ramirus Marcone O. S. B.

7. ***Jos. Donat S. J.:*** **Summa philosophiae christianae.** Vol. I. Logica. VIII, 149 p. Vol. III. Ontologia. VII, 182 p. Vol. V. Psychologia. VIII, 288 p. Oeniponte, Rauch 1910.

P. Donat, der mehrere Jahre an der Universität Innsbruck Philosophie vorgetragen hat, übergibt hiermit der Öffentlichkeit seine Vorlesungen in Form eines Philosophie-Handbuches, von welchem die drei erwähnten

Teile schon erschienen sind, die übrigen aber, Critica, Cosmologia und Theodicea, in Bälde erscheinen werden. Der Verfasser hat Kürze mit Klarheit und Gründlichkeit gepaart, so daß sein Handbuch auch von Anfängern leicht verstanden wird. Insbesondere gilt dies von den Beweisen, welche gewöhnlich mit großer Schärfe geführt werden. Außerdem verdient der Verfasser ein besonderes Lob dafür, daß er auch geschichtlichen Ausführungen, welche geeignet sind, die Wichtigkeit der zu behandelnden Lehre zu beleuchten, einen Platz angewiesen hat, ebenso wie dafür, daß er die Errungenschaften der neueren Naturwissenschaft benützt, um das alte Vorurteil des Gegensatzes zwischen Scholastik und moderner Wissenschaft zu widerlegen.

Die wissenschaftliche Richtung des Verf. ist die suaresianische. Es ist hier nicht der Ort, das Ungenügende und Falsche des suaresianischen Systems darzulegen und die Kniffe, zu welchen es oft seine Zuflucht nehmen muß, um einigermaßen eine systematische Einheitlichkeit zu bewahren und ganz offenbaren Widersprüchen zu entgehen. Nur dies möchten wir hier hervorheben, wie der Verfasser, indem er den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Geschöpfen leugnet, sich bemüht, diese Frage als eine philosophisch und theologisch bedeutungslose darzustellen, trotzdem ohne diesen Unterschied die reine Potentialität der materia prima sich nicht festhalten läßt; die verschiedene Auffassung der materia prima zieht aber ganz notwendig viele philosophisch sehr bedeutsamen Folgen nach sich.

Was die Ordnung des Stoffes angeht, befolgt der Verf. die in neuerer Zeit üblich gewordene Einteilung und Reihenfolge: Logik, Kritik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theodicee, Ethik. Diese Anordnung ist sicherlich nicht die beste, weder wissenschaftlich, noch pädagogisch. Allein wir möchten dem Verfasser diesbezüglich keinen Vorwurf machen, da ja, wie gesagt, diese Einteilung nun einmal so üblich geworden. Tadelnswert ist jedoch immerhin das, daß P. Donat weder in der allgemeinen Einleitung, noch in den Proömien zu den einzelnen Teilen andeutet, welches die Wissenschaften seien, die die Philosophie in sich begreift und welches das Formalobjekt einer jeden dieser Wissenschaften sei. Der Verfasser läßt die scholastische Lehre von den drei Abstraktionsgraden, aus welchen eben das Formalobjekt der drei höchsten Gattungen der Wissenschaften sich ergibt, ganz beiseite. Wenn er von dieser tiefen Lehre ausgegangen wäre, hätte er sicherlich das Formalobjekt der unter der Philosophie begriffenen Wissenschaften anzugeben vermocht. —

In der Logik sind die §§ über die Natur des Urteils und der Schlußfolgerung vorzüglich; ebenso die Lehre von der Induktion. Diesen Vorzügen gegenüber müssen wir beanstanden, daß der Verf., eben weil er es unterläßt, sich Klarheit über das Wesen der Logik zu verschaffen, die Unterscheidung zwischen formeller und materieller Logik falsch auffaßt und unter materieller Logik die Kriteriologie zu verstehen scheint, welche von dem Verhältnis unserer Erkenntnisfähigkeiten zu den realen Gegenständen handelt. Nun ist aber solches die Aufgabe der materiellen Logik nicht, sondern diese beschäftigt sich damit, unsere Begriffe nach deren Inhalt zu ordnen, indem sie von der Objektivität des Erkennens absieht oder vielmehr diese Objektivität voraussetzt. Jener Artikel also, in dem der Verfasser, die Begriffe einteilend, von den Universalien und Prädikabilien und Prädikamenten handelt, enthält gerade einen Hauptteil der materiellen Logik und wird mit Unrecht in die formale Logik hineingesetzt, welche sich mit den Begriffen nicht nach deren Inhalt, sondern nach deren Form beschäftigt. — Zur Ontologie übergehend, be-

merken wir, daß der Verf. nicht nur die aktuelle geschöpfliche Wesenheit, deren realen Unterschied vom Dasein er leugnet, nicht richtig auffaßt, sondern daß ihm auch die bloß mögliche Wesenheit des Geschöpfes nicht klar zu sein scheint, da er lehrt, daß diese Möglichkeit einzig und formell von der Wesenheit Gottes abhange. Wenn er erwogen hätte, daß die Möglichkeiten ganz bestimmte Maße bedeuten, nach denen das göttliche Wesen nach außen mitteilbar ist, hätte er eingesehen, daß die verschiedenen Möglichkeiten formell nur durch den göttlichen Verstand sind, insofern dieser das göttliche Wesen denkt als in verschiedenen Weisen nach außen mitteilbar, und daß somit die möglichen Wesenheiten formell als solche vom göttlichen Verstande abhangen. — Wenn bezüglich der Psychologie, wie sie von P. Donat behandelt wird, lobend hervorgehoben werden muß, daß der Verfasser die neuere Wissenschaft berücksichtigt und dieselbe treffend verwertet zu größerer Bestätigung und Beleuchtung der scholastischen Lehrsätze, so vermag man dennoch nicht einzusehen, zu welchem Zweck in einem Philosophiebuch alle diese rein physiologischen Ausführungen Platz finden sollen, die nun doch einmal nicht zur Philosophie gehören, nachdem man die Naturwissenschaften von der Philosophie getrennt hat. Die Ausführungen über die sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten zeigen sich mangelhaft in einem Punkte von nicht untergeordneter Bedeutung. Es wird nämlich nirgends eine klare Begriffsbestimmung der beiden Arten von sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten, der äußern und inneren Sinne gegeben. Infolgedessen wird der sogenannte Muskelsinn den innern Sinnen beigezählt, obwohl dieser sogenannte Muskelsinn nichts anders ist als der Tastsinn, insofern er seine Empfindungstätigkeit innerhalb des Organismus ausübet, d. h. insofern ein Teil den andern tastet. Noch merkwürdiger ist die Tatsache, daß Donat ein eigentliches Erkennen den äußern Sinnen gar nicht zusprechen will; endlich scheint aus allem hervorzugehen, daß er der Ansicht jener zustimmt, welche die formelle Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten leugnen. Allein letzteres wird ja in der noch zu veröffentlichenden Kriteriologie klarer zu Tage treten. Deswegen ist es auch nicht angezeigt, sich hier des weitere darüber auszulassen. In dem zweiten Teile der Psychologie, welcher vom menschlichen Verstande handelt, hält der Verfasser die scholastische Lehre vom intellectus agens nur für wahrscheinlich, da die Phantasievorstellung, sowie sie den intellectus agens bestimmt, diese oder jene Species zu abstrahieren, unmittelbar auch wohl den intellectus possibilis bestimmen könne. Dieser Beweisgrund stützt sich aber auf die falsche Voraussetzung, daß das Phantasiebild den intellectus agens in derselben Weise bestimme, wie es den intellectus possibilis bestimmen würde. Nun bestimmt aber das Phantasiebild den intellectus agens nur, insofern es als werkzeugliche Ursache die Tätigkeit des intellectus agens modifiziert; den intellectus possibilis hingegen müßte es einfach als Wirkursache bestimmen. Nun ist aber dieses widerspruchsvoll, jenes jedoch nicht.

Rom (S. Anselmo). P. Ramirus Marcone O. S. B.

7. ***J. De Bie*: Philosophia moralis ad mentem S. Thomae Aq. Pars prior:** Philosophia moralis generalis. Lovanii, Ceuterick 1908. VII, 275 p.

Der Verf. will hauptsächlich den Alumnen des Priesterstandes, welche auf das Studium der Theologie sich vorbereiten, ein Handbuch bieten, das, ohne Anspruch auf Neuheit und Erudition zu erheben, geeignet ist, in das Verständnis der unveränderlichen Moralprinzipien, wie sie uns

von der Scholastik überliefert worden, einzuführen. Diesen Zweck hat er wirklich erreicht, denn es kommen seinem Werke alle jene Eigenschaften zu, die von einem guten Schulbuch gefordert werden: Klarheit der Darstellung, methodische Anordnung des Stoffes, wodurch der Inhalt nicht nur leicht verständlich ist, sondern auch ohne große Mühe dem Gedächtnis eingeprägt werden kann.

Da der Verf. kein vollständiges Philosophie-Handbuch schreibt, sondern nur eine Moralphilosophie, so verbreitet er sich manchmal über Fragen, deren Behandlung man schon voraussetzen müßte. So z. B. erörtert er weitläufig die Willensfreiheit, trotzdem er selbst zugibt, daß diese Frage in die Psychologie gehöre. Desgleichen scheint uns der Anhang über die abnormen Seelenzustände nicht an seinem Platz zu sein, und auch anderwärts möchte man manchmal etwas mehr Kürze wünschen. Andererseits hingegen läßt hie und da die Gründlichkeit zu wünschen übrig und dies leider sogar in Fragen von größter Bedeutung. Solches gilt z. B. bezüglich des Wesenskonstitutivs der Moralität. Ebenso wird aus allem dem, was der Verf. sagt, nicht klar, was denn eigentlich die lex aeterna sei und wie von ihr das Naturgesetz abhänge. Bezüglich des letzten Kapitels: de iure in genere, drängt sich uns noch folgende Bemerkung auf. Da vorliegender Band, seinem Titel entsprechend, nur die allgemeine Ethik enthalten soll, läßt sich die Stellung dieses Kapitels hier kaum rechtfertigen, weil es, obwohl es nur die allgemeinen Rechtsnormen bringt, dennoch zur speziellen Ethik gehört. Zudem sagen wir uns: Entweder werden im zweiten Bande diese allgemeinen Grundrisse weiter entwickelt, und dann sind sie im ersten Bande überflüssig, oder aber, sie werden nicht weiterentwickelt, und dann bleiben sie ungenügend für den vom Verfasser hier angestrebten Zweck.

Rom (S. Anselmo). P. Ramirus Marcone O. S. B.

9. ***P. Gillet*, Dominicain: Devoir et conscience.** Bruges, Desclée, De Brouwer et Cie. 1910. 322 S.

In 19 Konferenzen, welche den Studenten der Löwener Universität gehalten wurden, behandelt Verf. das bedeutsame Thema: „Pflicht und Gewissen."

Ausgehend von den Tatsachen des Gewissens, die niemand bestreiten kann, kennzeichnet Verf. die verschiedenen Lösungsversuche, die zur Erklärung dieser Tatsachen gemacht wurden, und läßt ihnen eine Kritik angedeihen, die das Gute bewahrt und den Irrtum zurückweist. Die traditionelle Moral findet die einfachste und zunächstliegende Erklärung der Tatsachen des Gewissens in der vernünftigen Natur des Menschen selbst. Bei der Lehre über die Gewissensbildung wird mit Recht zwischen objektiver und subjektiver Erziehung des Gewissens unterschieden und nachdrucksvoll das psychologische Gesetz betont, daß jede Idee darnach strebt, sich im Akte zu betätigen, weshalb der Mensch solche moralische Ideen in sich unterhalten muß, die den Akten entsprechen, welche er hervorbringen will. — Bei Bildung des Gewissens wird vor zwei Krankheiten gewarnt: der Skrupulosität und dem Laxismus, deren Ursachen und Heilmittel besprochen werden.

Das Übergewicht der religiösen Moral über die Ohnmacht der modrnen Laienmoral geht überzeugend aus dem reichen Inhalte der ersteren hervor, der bei zweckmäßiger Verwertung seine erzieherischen Wirkungen nicht verfehlen kann.

Mit warmer Begeisterung und in lebendiger Sprache für die Jugend geschrieben, werden diese Konferenzen dem aufrichtig suchenden jungen Manne ein beachtenswerter Führer sein, um zu einer normalen Gestaltung seines Gewissens zu gelangen, die namentlich in unseren Tagen erhebliche Schwierigkeiten bietet, da immer mehr Stimmen gegen die überlieferte christliche Moral laut werden und Lehren sich breit machen, deren Annahme die unheilvollsten Früchte im Leben der Gesellschaft und des einzelnen zeitigen muß.

Abtei Marienstatt bei Hachenburg. Dr. P. Hugo Höver O. Cist.

10. ***Dr. Otto Apelt:*** **Platons Dialog Theätet.** Übersetzt und erläutert. 2., der neuen Übersetzung 1. Aufl. Leipzig, Dürr 1911. (Philosoph. Bibl. Bd. 82.) IV. 192 S.

Nach der Vorrede, in welcher als Hauptzweck eine treue und lesbare Übersetzung bezeichnet wird, ein Vorsatz, der A. auch vollkommen gelungen ist, folgt die Einleitung (S. 1—28). A. hebt hervor, daß der Theätet zu denjenigen Dialogen Platons gehöre, in welchen die kritische vor der aufbauenden Tendenz den Vorzug habe. Nachdem der hohe erkenntnistheoretische Wert des Dialogs gebührend charakterisiert ist, folgt, sehr geschickt angefertigt, Inhalt und Gliederung des Gespräches, dann eine Übersicht der Ausgaben und Übersetzungen, sowie einer großen Zahl von Erläuterungsschriften. Gleich die 1. Anmerkung enthält viel Belehrendes über Platon überhaupt. Es wird da über die Bedeutung der Dialogform, ferner kurz über die Chronologie der platonischen Dialoge gehandelt. Vgl. S. 15, wonach der Theätet der Zeit des ausgereiften Platonischen Denkens angehört. Dann wird über eine doppelte Redaktion der Einleitung des Dialogs und über die Zeit, in welcher derselbe abgefaßt und gehalten ist, gesprochen, ebenso über den Ort und die Mitunterredner, welche auch in Anmerkung 5 behandelt werden.

Was A. zu 155 D in Anmerkung 22 anregt, ist sehr der Beachtung wert; es handelt sich darum, ob die Philosophie mit dem Zweifel anfängt oder mit ihm aufhört. Die ganz auf Kant ruhende Anmerkung 47 möchte ich nur mittelts der Bemerkung rektifizieren, daß Kant eben darin gefehlt hat, daß er der Wahrnehmung nicht schon den Schlußakt zuerkannte. Für jetzt will ich nur dieses Wort gebrauchen, sehe also ein, daß, um diese Behauptung zu beweisen, eine lange Auseinandersetzung nötig sein würde. Einiges dazu findet sich in meiner Abhandlung: Beleuchtung der Kantschen Philosophie von dem modernen Gesichtspunkte der Erlebnisphilosophie aus (in diesem Jahrbuche). In Anmerkung 52, S. 177 wundert sich A., weshalb Platon einen hier noch möglichen Kombinationsfall ausgelassen hat. Aber in erster Linie war es nur die Aufstellung von Typen, welche zeigen sollten, daß man auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele komme. Die Polemik ferner gegen Plato (S. 179 f.) ist ganz am Platze, es fragt sich aber nur, ob die an die Stelle der platonischen Methode hier gesetzte unmittelbare Erkenntnis nicht noch einer besonderen Stütze bedarf. Zu Anmerkung 55 hätte auch noch aus neueren Philosophen die Neigung, in den regressus in infinitum einzulenken, angeführt werden können; wie z. B. Kant in seinem nachgelassenen Werke von einer Erscheinung der Erscheinung spricht.

Die Seitenzahlen und Buchstaben des Stephanos sollten doch am Rande und die Erklärungen in den Anmerkungen hinter und nicht vor den zu erklärenden Stellen stehen. So sollte z. B. Anmerkung 49 zumindest am Schlusse des Kapitels stehen, anstatt auf S. 105 also auf S. 107,

Ebenso sollte Anmerkung 54 anstatt auf S. 122 auf S. 125 stehen. Anmerkung 60 auf S. 132 statt 131. Anmerkung 63 statt auf S. 137 auf S. 144.

Die Anmerkungen selbst aber zeugen von großem Scharfsinn und bedeutender Belesenheit. Sie zergliedern die Behauptungen Platons und fügen ihnen die meist ganz treffende Kritik hinzu, indem sie das von Platon Gesagte nicht selten noch weiter verfolgen, als Plato es eigentlich selbst haben will.

In der Einleitung wird zuerst mit Glück die negative Seite des Problems besprochen, das im Theätet behandelt wird, hernach (S. 8 ff.) auch aus verschiedenen Andeutungen bei Platon die positive Antwort auf die Frage: Was ist Wissen? gegeben. Dabei erscheint eine Trennung nach Objekten notwendig. Der Wahrnehmung eignet nur ein Scheinwissen. Daneben gibt es eine mathematische Eerkenntnis mit Hilfe von Zeichen, endlich das bloße Begriffsdenken (die Jdeenwelt). Platon vereinigt die verschiedenen Ansichten seiner Vorgänger dadurch, daß er alle drei Ansichten vom Wissen gelten läßt. Indem A. die Empirie des Platon mit feinem Schein wissen indentifiziert (S. 11 f.), stellt er dazu in Gegensatz unser modernes empirisches Wissen von den Dingen, während wir heute dem philosophischen und mathematischen Wissen das Erkennen der Gesetze zuschreiben (S. 12). Weil aber Dinge und Gesetze nicht getrennt werden können, so stünden heute alle drei Erkenntnisarten zusammen und wir wendeten heute dieselben zumal auf die Erkenntnis des einzelnen an. — Auch S. 13 wie in Anmerkung 56 macht A. auf einen angeblichen Widerspruch Platons aufmerksam. Ich finde, daß es sich hier aber nicht um die Festsetzung der Theorie handelt, sondern um die Hilfsmittel, auf Grund deren wir in alltäglicher Erkenntnis über die Dinge urteilen. Diese alltägliche Beurteilung bleibt auch nach Kant aufrecht, obwohl sich hinter ihr der metyphasische Bau erhebt. Das gilt für Platon um so mehr, als auch A. (S. 14) zugesteht, daß die Sinnenempfindung von Platon als eine Art des Seins anerkannt wird.

Endlich bemerke ich, daß nicht recht einzusehen ist, weshalb gerade 177 B. den Glanzpunkt des Dialogs bilden soll, wie A. an drei verschiedenen Stellen (S. 15, 18 u. Anmerkung 39) behauptet. Es ist ja wahr: das reine Denken und das rastlose Geschäftstreiben sind Gegensätze; aber trotzdem muß man die übrigen Momente des Gespräches dieser Episode für gleichwertig halten.

An zwei Stellen ist auf das neu entdeckte umfangreiche Bruchstück eines griechischen Kommentars zum Theätet verwiesen und dasselbe (vgl. S. 148 u. 157) auch benützt worden, wie mir aber scheinen will, ohne daß die Erklärung Platons dadurch sonderlich gefördert worden wäre.

Ein Sach- und Namensregister schließt den hübsch ausgestatteten Band.

Schönhof bei Padersam (Böhmen). Prof. Dr. Joh. Zahlfleisch.

11. ***Eug. Rolfes*: Aristoteles' Metaphysik.** Übersetzt und mit einer Einleitung und erkl. Anmerkungen versehen. 2. Hälfte, Buch VIII, XIV. Leipzig, Dürr 1904. (Philosoph. Bibl. Bd. 3.) 200 S.

Bei einem Autor, der das physiologische Prinzip auch in den Geistes wissenschaften befolgt, wie dies Aristoteles tut, ist es immer mißlich, mit Parallelen und Identifikationen zu kommen. Weit entfernt also, mit Schwegler und mit dem Verf. das 8. Buch als einen Abschluß, als eine

Brücke zu bezeichnen, bin ich ganz dagegen, den Gegensatz von Materie und Form „gewissermaßen ein Abbild des Gegensatzes von Potenz und Akt" zu nennen. Soviel zu Anmerkung 1 des 8. Buches. Ähnlich könnte man gegen Anmerkung 9 einwenden, daß schwerlich Aristoteles damit einverstanden ist, die Materie als Substanz der Potenz nach zu bezeichnen.[1] Jedenfalls müssen die Worte 1042a 26 ff. etwas subtiler angepackt werden. Zumindest ist es ungeschickt gesagt, daß die Materie keine Wirklichkeit, kein Dasein besitzt. In der Tat kommt die Form aber auch nicht zu einem wesenlosen Dinge hinzu, wenn aus einem Stoffe ein Tier, eine Pflanze wird. Aber weil eben Aristoteles auf die Materie das Epitheton Potenz anwendet, so kommt es nur darauf an, ob wir diesem Potentiellen eine Wirklichkeit zuschreiben oder nicht. Was Aristoteles sagen wollte, ist ja klar: aus dem noch nicht den Sinnen Zugänglichen und noch nicht genau Gegenständlichen als einem Etwas, das wir nur als ein Zugrundeliegendes, aber noch nicht Abgeschlossenes bezeichnen, entsteht das individuelle Ding. Und Verf. widerspricht sich; oben hat er gesagt: (S. 156) „Hätte die Materie schon ein Dasein, eine Wirklichkeit, so" usw.; unten dagegen heißt es in Polemik gegen Bäumker, welcher den Begriff der Materie als widerspruchsvoll hinstellt: „Wenn etwas nicht aktuell ist, so folgt noch nicht, daß es nichts Reales ist," womit R. von der nämlichen Materie, deren Wirklichkeit er früher bestritt, doch wieder die Wirklichkeit aussagt. Überhaupt würde man gut tun, im Aristoteles mehr die immanenten Zusammenhänge zu suchen als in Streitfragen sich zu ergehen. Im übrigen hätte R. 1042a 26, da er mit Recht das von Christ angezweifelte τὸ ὑποκείμενον beibehielt, anstatt „Subjekt" zu sagen, was zweideutig ist, etwa „das Grundlegende" übersetzen sollen. — Zu Anmerkung 10 bemerke ich, daß es mir nicht erwiesen scheint, daß A. hier nach Alexander auf den vernünftigen Teil der Seele hingewiesen hat. Denn es ist doch wohl damit jedes σύνολον bezeichnet, also überhaupt alles, was aus Form und Stoff besteht. —

Schwerlich wird man R. beistimmen, wenn er Anm. 13 sagt, daß man gegen diejenigen polemisieren müsse, welche behaupten, Ar. sei durch die Kunstformen dazu gekommen, die Wesensformen zu erträumen. In der Tat kann man, weil Ar. doch keine direkte Antwort auf die Frage gibt, was Wesenheiten eigentlich sind, sondern behauptet, daß in der Analogie der Beweis stecke (1032 a 5), annehmen, daß mittelst dieser Analogie das geleistet ist. — Im 9. Buche muß es S. 160 Anm. 9 med. heißen: „so sind sie es auch über derselben nicht." S. 163 Anm. 30 hat Alexander doch recht, weil Ar. hier von der göttlichen Substanz und von den davon abhängigen Elementen spricht. Zu Anm. 42 (S. 165) bemerke ich, daß Aristoteles auch hier von der göttlichen Substanz und ihren Manifestationen, also den siderischen Körpern und Elementen spricht, so daß ein Schluß auf das Verhältnis der rein geistigen Substanzen zur Erkenntnis, wie ihn R. zieht, schwerlich am Platze ist.

[1] Ich verweise nur darauf, daß Ar. 1042b 9 f. die Wesenheit oder Substanz von der einen Seite nicht als Materie schlechtweg, sondern als gleichsam eine Materie (ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη) bezeichnet, sowie er sie von der anderen Seite als eine sozusagen (ὡς)Energie zu benennende gelten läßt Übrigens dürfte die Anmerkung [12] bei R. mit seiner Behauptung in Anmerkung 9 in Widerspruch stehen, weil R. dort behauptet, daß die Materie nicht substanziale Möglichkeit im Sinne des A. ist, während R. in Anmerkung 9 das Gegenteil gesagt hat.

10. Buch, Anm. 9 finde ich, insofern die Bedeutung von Realismus und Idealismus nicht feststeht, nur verwirrend. Anm. 17 muß es statt αὐτὸς doch ὁ αὐτός heißen.

11. Buch, Anm. 37. Wenn R., was nicht bestritten werden soll, das 1066 b 7 erwähnte ἀδιέξοδαν auf die vierte vorhin aufgezählte Klasse des Unendlichen beziehen will, dann durfte er die erste und die 4. nicht in gleicher Weise („was nicht durchschritten werden kann") übersetzen.

12. Buch, Anm. 2. Eine Entschuldigung hat aber die Kapiteleinteilung von 1 auf 2 doch darin, daß jetzt die schwerwiegende Erörterung von der Materie und Form beginnt.

Anm. 8 und 9 dürften gewinnen, wenn auf die Unterscheidung Rücksicht genommen würde, daß das Wesen der Kunst in dem individuellen Kunstprodukte, dagegen das Wesen der Natur auch außerhalb des Individuums Bestand hat.

Anm. 10 und 11. Daß Platon auch für die Kunstprodukte Ideen angenommen hat, folgt auch aus unserer Stelle, insofern jedes Kunstprodukt individuell ist, weshalb auch Wesenheit und Form (εἶδος) sowohl als auch Materie (ὕλη) die äußersten „Träger der Akzidenzien" sind, wobei Aristoteles für erstere μάλιστα, für letztere τελευταῖα gebraucht. Deshalb sehe ich auch nicht ein, weshalb R. behaupten darf, daß ἔσχατα (1096 b 36) und τελευταῖα a. u. St. Verschiedenes, Entgegengesetztes bedeuten.

Anm. 17. Die Annahme, daß für die Naturdinge allein höchstens die Formen von der Materie getrennt existieren (1070 a 13—15, 17 f), führt den Verf. dazu, eine Ausnahme für die Seele insofern zu statuieren, daß die Form derselben in der Gestalt des Nus noch nach dem leiblichen Tode fortbestehe. Es ist daher nicht bloß eine gelegentliche, sondern eine meritoriche Bemerkung.

Anm. 21. Ich möchte nur angeregt wissen, ob 1071 a 2 f. nicht auf die früher erwähnten Worte 1070 b 32—34 geht.

Anm. 23 muß die Übersetzung und Anm. doch von dem Standpunkt ausgehen, daß das συνολον etwas durch Energie Bestehendes ist.

Anm. 25. τὰ εἴδη sind ja die Prinzipien, also bedarf es keiner Textänderung.

Anm. 30. Das Früher und Später, von welchem R. hier spricht, ist ein anderes als das des Ar. a. u. St. Letzterer meint das Irdische, ersterer aber das Überirdische. Es ist aber unnötig, über den Gedanken des Ar. hinauszugehen, um ihn zu erklären.

Anm. 34. Jst von R. derselbe Fehler wie in Anm. 30 begangen worden. Auf die Annahme, daß Ar. dem Entwicklungsgedanken feind ist. werden wir anderswo eingehen.

Anm. 35. Die Anführung eines 2. Grundes für die Aktualität beweist doch, daß die letztere bis dahin noch nicht sicher bewiesen war.

Anm. 38. Ich glaube, daß es am besten ist, die Stelle zu erklären: „entweder periodisch oder nicht periodisch."

1072 a24 f. Für diejenigen, welche mit Christs Ausgabe arbeiten, hat R. die richtige Lesart an die Stelle der konfusen Wortdistinktion anderer zugrunde gelegt.

Anm. 43. Ar. nimmt nirgends das pythagoreische System auf.

1072 b 2 finde ich keinen Grund, Schweglers Konjektur, welche von R. aufgenommen wurde, beizustimmen.

Anm. 55. Was die Entwicklungslehre betrifft, so darf man dieselbe allerdings in beschränktem Sinne gerade aus unserem Kapitel zumal im Zusammenhang mit einer neueren Schrift (Dr. Hans Meyer, d. Entwicklungsgedanke bei Ar., Bonn 1909) entnehmen.

Anm. 60. R. findet es befremdlich, daß Ar. aus der Einheit Gottes die der Welt folgert. Aber Ar. stellt sich eben nicht auf den Standpunkt, daß von Gott mehrere Welten erschaffen werden konnten, sondern bemerkt, daß zwischen den einzelnen Welten in bezug auf ihre Bewegung ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis stattfinden müßte, das bei Annahme von mehr als einer abhängigen immer weiter in infinitum zugehen hätten, was gegen den bekannten Grundsatz des Ar., daß jeder Beweis aufhört, wenn man unendlich viele Beweisglieder voraussetzt, verstieße. — Übrigens möchte ich bei dieser Gelegenheit auf manche Übereinstimmungen des Ar. mit Spinoza hinweisen, nicht als ob man dadurch dem Stagiriten offenen Pantheismus vorwerfen dürfte, sondern deshalb weil ja Spinoza auch durch die Schule der Scholastik hindurchgegangen ist. Vergl. Sp. Eth. IV, prop. 35—37, 40, prop. 61 mit Metaph. *Λ* 1075a 12—24 und Eth. V prop. 15, 32 mit Ar. Metaph. *Λ* cap. 7.

13. Buch. Anm. 1. Auch bei R. kehrt der Jrrtum wieder, daß die Auseinandersetzung über das erste Bewegende derjenigen über die ewigen Ideen, die, wie es scheint, auch dem Ar. noch höher standen als die Gottheit (vgl. analoge Anschauungen bei Leibniz), nicht vorausgehen durfte. Insofern die Gottheit dem Ar. durch die Gestirne repräsentiert ist als durch wahrnehmbare Wesenheiten, ist die Gottheit etwas Sinnliches, weshalb Ar. auch 1079b 13, von *ἀΐδια τῶν αἰσθητῶν* spricht. Vgl. 1093b 6.

Anm. 9. R. scheint nicht gesehen zu haben, daß ein außersachliches Prinzip noch nicht stichhaltig ist, weil es hinter der wahren Wirklichkeit zurückbleibt.

Anm. 18 wird ein Fehler der 1. Hälfte der Übersetzung verbessert, 1080b 4 ist das auch von Alex. protegierte *ἢ πάντας* auf Grund des in ihm steckenden wohlbegründeten Sinnes (entweder Idealzahl oder sinnliche Zahlen, wobei dieselben entweder abwechselnd so oder so, oder auch durchgehends alle gleichartig beschaffen sind) beizubehalten.

1081a 3. Warum es nicht *πλίχαντα* heißen soll, ist nicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß die Zahlelemente 2, 3, 4, 5 zuerst gegeben sein müssen und dann erst die Zahlen, welche vom Standpunkte des Mathematikers herhalten müssen, um durch ihre Verschlingung den philosophischen Zahlen zur Existenz zu verhelfen.

14. Buch. 1090a 15 hätte R. berücksichtigen sollen, daß das konditionale Futur nicht mit dem Präsens übersetzt werden darf.

Zum Schlusse[1] bedauere ich, daß die Zeilen nicht adäquat der Bekkerschen Ausgabe numeriert sind. Auch dürften manche Anmerkungen deutlicher gehalten sein. Aber die Übersetzung selbst liest sich flott, so daß auch der im Urtext weniger Geübte großen Nutzen von ihr haben wird. Auch werden, wie Namen- und Sachenverzeichnis für beide Teile der Übersetzung zeigt, manche in philosophischgeschichtlicher Hinsicht wichtige Begriffe besprochen.

Schönhof bei Padersam (Böhmen). Prof. Dr. Zahlfleisch.

---

[1] Der Widerspruch H. Meyers (der Entwickelungsgedanke bei Ar., Bonn 1909 S. 109) gegen Rolfes, dürfte diesen wohl in der sehr ernsten Frage des Unterschieds zwischen Form und Wesen zu einer Äußerung veranlassen.

12. *P. J. M. Pfättisch O. S. B*: **Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht.** Freiburg i. Br., Herder 1908. 8°. X, 117 S. Straßburger theol. Studien. Bd. IX. 4. Heft.

Wenn die Rezension der vorliegenden Studie etwas spät eintrifft, so dürfte diese dafür im Jubiläumsjahre des Sieges Konstantins um so größeres Interesse finden. — K. wählte zum Gegenstand seiner Rhetorik gelegentlich auch religionsphilosophische Motive. Eusebius hat uns in seiner Kirchengeschichte eigens eine solche Rede als Beispiel aufbewahrt. Man hat den Worten des Eusebius durch 15 Jahrhunderte Glauben geschenkt. Erst im vergangenen Jahrhundert der allgemeinen historisch-kritischen Skepsis begann Rossignol (1845), auf philologische und literarhistorische Gründe gestützt, den bösen Verdacht zu äußern, Eusebius habe die gelehrte und ungelehrte Welt zum besten gehalten, und die Rede selber fabriziert. — Rossignol fand Leute, die zu seinem Liede Beifall klatschten, aber auch solche die protestierten, oder vorsichtig schwiegen. — Die Echtheitsfrage gründlich, wo möglich definitiv zu beantworten, war die Absicht unseres Autors. —

Nach Angabe des Inhaltes, des Aufbaues und des Grundgedankens der Rede untersucht der Verfasser die sämtlichen Gründe, die bisher gegen die Echtheit ins Feld geführt wurden, insbesondere die Verwandtschaft der Rede mit platonischen Gedanken, ihr Verhältnis zu der „benützten vierten Ekloge" Vergils, zu den anderen von Eusebius mitgeteilten Schriftstücken Konstantins, sowie dessen genauere Kenntnisse vom Christentum. — Der Verf. kommt zu dem Resultat, daß die Rede in ihrem Hauptteil wirklich, wie Eusebius bezeugte, lateinisches Original ist, daß aber wenigstens die Partien, in denen Plato reichlich als Quelle benutzt ist, von dem griechischen Übersetzer der Rede, einem guten Platokenner frei behandelt, wohl auch selbständig geändert und erweitert wurden. — Ob letzterer Teil ebenso überzeugend erwiesen ist, wie der erste? Die (übrigens in den meisten ähnlichen philologischen Klein-Untersuchungen) sich häufenden: freilich, kaum, wohl, schwerlich, unwahrscheinlich usw. rufen doch auf die Dauer im Leser ein gewisses Gefühl der Beklemmung hervor. Sollte z. B. S. 69 der Ausdruck „neugeboren" statt „neugeschaffen" (von dem ersten Menschen), sowie das „geoffenbart" (von der erlangten Erkenntnis des Guten und Bösen) wirklich so streng dogmatisch interpretiert werden müssen? — Besonderen Dank verdienen indes das 9. und 10. Kapitel, in denen der Autor zeigt, daß Konstantin vom Christentum doch etwas mehr gelernt hatte, als manche neuere Historiker gelten lassen wollen. Dem Verf. gebührt ohne Zweifel für seine fleißige Studie aufrichtiger Dank.

Rom. P. Chr. Baur O. S. B.

13. *W. Börner*: **Dr. Fr. W. Förster und seine ethisch-religiösen Grundanschauungen.** Eine Verteidigung und Entgegnung. Wien, Öster. Ethische Gesellschaft 1909. 8°. 21 S.

Herr B., ein freisinniger Anhänger der „ethischen Bewegung", hat zu seiner sehr geringen Freude wahrgenommen, daß sein früherer Gesinnungsgenosse, der bekannte pädagogische Schriftsteller Dr. Förster, immer mehr von dem Kreise der „ethischen Bewegung" abgerückt und sich auf das Festland christlicher Weltanschauung „durchgerungen" hat, daß er nunmehr die Moral auf Gott und Christus gründen will, ja

sogar schon manche spezifisch katholische Anschauungen sich zu eigen gemacht hat. Herr B. bemüht sich darum, das verlorene Schäflein wieder auf „neutrales" Gebiet zurückzuführen, und den für Herrn Förster nicht eben schmeichelhaften Beweis zu erbringen, daß sein Abweichen von den Ideen der „ethischen Bewegung" entweder auf falsche Voraussetzung oder auf einen Mangel an unbefangener und konsequenter Betrachtungsweise zurückzuführen sei. — Über den neuen Standpunkt Dr. F.s verliert H. B. nicht viele Worte; die christliche und katholische Weltanschauung mit ihrem dogmatischen Standpunkt ist für ihn einfach „undiskutierbar"! — Nun, da kann Dr. F. ruhig warten, bis H. B. einmal so viel von katholischem Christentum studiert hat, daß er imstande ist, darüber zu „diskutieren".

Rom. P. Chr. Baur O. S. B.

14. ***Dr. Cornelius Krieg:*** **Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre.** Zu akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. 2. verb. Aufl. Freiburg, Herder 1910. gr. 8°. XIV, 331 S.

Wer ein neues fremdes Gebiet betritt, wird gut daran tun, sich vor allen Dingen einen Überblick über das Neuland zu verschaffen. Auch dem angehenden Theologen ist eine solche Generalübersicht über das weite Gebiet der theologischen Disziplinen dringend anzuempfehlen. Ihm hierbei als erster Führer und Wegweiser zu dienen, ist der Zweck des bereits in zweiter Auflage vorliegenden Buches. — Dasselbe behandelt sowohl in synthetischer (I. Teil) als auch in analytischer (II. Teil) Ordnung die gesamte Theologie mit allen ihren Verzweigungen und deren gegenseitigem inneren Zusammenhange. — Der analytische, zweite Teil ist mit der jeweiligen reichen Literaturangabe auch deshalb von besonderem Nutzen für den studierenden Theologen, weil darin wenigstens die erste Ein- und Anleitung auch für solche theologische Zweigdisziplinen gegeben werden, die noch nicht überall eigene Lehrstühle gefunden haben, wie z. B. die christliche Kunst, Archäologie, Methodik, Liturgik, Aszetik usw. —

Daß bei der Anlage eines solchen Werkes (besonders bei der Unterscheidung zwischen „Theologie" und „Religion" im ersten Teil) zuweilen Wiederholungen vorkommen, dürfte sich schwer vermeiden lassen. Auch war es gewiß nicht leicht, die logische Gliederung der verschiedenen Fächer und Gesichtspunkte einheitlich durchzuführen; so bildet z. B. der § 73: „Die biblische Theologie im engeren Sinne" nur eine Unterabteilung des größeren Abschnittes: „Die biblische Theologie im weiteren Sinne," anstatt diesem als eigener Abschnitt zu folgen. — Auf S. 290 hätte unter der pädagogischen Väterliteratur das von Haidacher als echt nachgewiesene Büchlein des hl. Chrysostomus: Über die Hoffart und Kindererziehung (Freiburg, Herder, 1907) nicht fehlen sollen. S. 192 muß es statt schöpft offenbar schafft heißen. — Trotz solch kleiner Mängel kann dieses letzte Buch des heimgegangenen Freiburger Professors jedem Theologen, sei es zum Ausblick oder zum Rückblick, anempfohlen werden.

Rom. P. Chr. Baur O. S. B.

15. ***Dr. Alfred Rausch:*** **Elemente der Philosophie.** Ein Lehrbuch auf Grund der Schulwissenschaften. Halle a. d. S., Waisenhaus 1909. gr. 8°. XII, 376 S.

R. „Elemente" sind als Lehrbuch für Gymnasien gedacht. Hierzu ist es nach unserer Meinung zu ausführlich. Gar manches aus den Einzel-

wissenschaften Genommene könnte ruhig gestrichen werden. Sympathisch berührt der theistische Standpunkt des Verfassers. In der Frage nach der ursprüngli hen Religion hat er sich aber dem Evolutionismus in die Arme geworfen, trotzdem diesem die historische Grundlage fehlt. R. versichert zwar, Kant und Wundt zu folgen. Zum Glück hat er aber dem Kantischen Subjektivismus gerade in Grundfragen Lebewohl gesagt. Nicht so gelang ihm aber die Emanzipation vom Wundtschen Sensualismus und Voluntarismus. Wer wird denn die Phantasie (!) als Schwester des Denkens, und das Denken als ein Wollen hinstellen?

Graz. A. Michelitsch.

16. ***Paul Apel:*** **Die Überwindung des Materialismus.** Sechs Gespräche zwischen Philosoph und Laie. 2. bedeutend verm. Aufl. Berlin-Zehlendorf, Skopnik 1909. 8°. 201 S.

Farben subjektiv, Raum und Zeit subjektiv, Materie, Gehirn Vorstellung, nur das Denken wirklich: mit diesen Waffen will A. den Materialismus überwinden. Wenn man nämlich durch Beelzebub die Teufel austreiben könnte. Immerhin ist A. konsequent, wenn er aus der Subjektivität der Qualitäten auch die des Raumes ableitet.

Graz. A. Michelitsch.

17. ***Julius Baumann:*** **Unsterblichkeit und Seelenwanderung.** Ein Vereinigungspunkt morgenländischer und abendländischer Weltansicht. Leipzig, Hirzel 1909. 8°. VIII, 101 S.

Baumann will eine Religion auf realwissenschaftlicher Grundlage. Dazu gehört auch die Unsterblichkeit. Da nun die Seele ohne Körper nicht denken könne, so müsse die Unsterblichkeit durch — die Seelenwanderung erklärt werden. Hierin träfen sich Orient und Okzident. Aber die Abhängigkeit der Seele vom Leibe ist nur eine äußere, objektive, keine innere, subjektive; darum kann sie nach dem Tode auch ohne Leib denken und wollen. Die Seelenwanderung ist aber unmöglich, weil die Seele als Leibesform nur für einen individuellen Leib paßt, mit dem sie sich zur substantialen Einheit vereinigt. Für das Theologische hat sich B. in den liberalen Theologen schlechte Lehrmeister gewählt.

Graz. A. Michelitsch.

18. ***Dr. med. Mörchen:*** **Wirklichkeitssinn und Jenseitsglaube.** Die geistige Grundlage staatlicher Einrichtungen in naturwissenschaftlich-psychologischer Betrachtung. Halle a. d. S., Marhold 1909. 8°. 84 S.

Verf. bricht eine Lanze für den Determinismus und eine transzendental (soll wohl heißen transzendent) nicht bestimmte Ethik. Als Verfechter der „naturwissenschaftlichen Psychologie" ist er übersinnlichen, angeblich undefinierbaren Mächten abhold. So muß das empirisch bestimmte Verantwortlichkeitsgefühl das Sittliche machen, — wenn ein Gefühl das vermöchte. Wo steckt bei den „latenten, unbewußt bleibenden" Motiven unseres Handelns das exakte Wissen? Ist das nicht Glaube einer Pseudometaphysik?

Graz. A. Michelitsch.

19. ***Otto Kröger:*** **Die Weltanschauung des absoluten Idealismus.** Ein Beitrag zur Erkenntnis der Wesenseinheit der Welt. Bad Sachsa im Harz, Haacke 1909. 8°. 79 S.

Die Weltanschauung, welche in dieser Schrift vorgetragen wird, ist pantheistischer Idealismus. „Welt, Gott und Ich sind im letzten Grunde Eins" (S. 73). Viel ist in der Schrift die Rede vom Weltprozeß, ohne daß dessen Zustandekommen kausal erklärt würde. Ein sich erst auswirkender „Gott" ist ein endliches Wesen, während das Denken nur im wirklich Unendlichen einen Abschluß findet.

Graz. A. Michelitsch.

20. ***Dr. Georg Runze:*** **Religion und Geschlechtsliebe.** Halle a. d. S., Marhold, 1909. 8°. 52 S.

Verf. behandelt in durchaus würdiger und sachlicher Weise den Zweck und die Erlaubtheit der Geschlechtsliebe, und den mäßigend n, regelnden Einfluß der Religion auf dieselbe. Menschen vom Schlage eines Leutte erhalten trotz ihrer „Enthüllungen" aus dem Beichtstuhl als zur Seelsorge untauglich den verdienten Fußtritt.

Graz. A. Michelitsch.

21. ***Dr. Ignaz Wild:*** **Wertlehre.** Ein Grundriß der Volkswirtschaft. Linz a. d. D. 1908. 72 S.

Das kleine Werk des verstorbenen Linzer Theologieprofessors W. behandelt den Grundbegriff der Wirtschaftslehre, den Wert der Güter als das Ergebnis des Verhältnisses zwischen Menschen und Güter und der Rückbeziehung dieser zu den Menschen. Der Verf. sucht die in der Volkswirtschaftslehre noch offene Frage über den Inhalt des Wertbegriffs, ob nämlich Herstellung oder Nutzen in seiner Wesensbestimmung ausschlaggebend sind, durch die Psychologie zu lösen, da der Wert das Ergebnis einer Schätzung, also eine Geistestätigkeit sei. Diesem Zweck entsprechend verzichtet Verf. auf eine ausführliche Wiedergabe der verschiedenen Erklärungsversuche, sowie der so umfangreichen Fachliteratur und begnügt sich damit, auf mehr analytischem Wege den Begriff des Wertes aus den Prinzipien der Philosophie heraus zu gewinnen. Obschon seine Schlußfolgerungen an und für sich klar sind und recht befriedigen, so erfüllen sie doch nicht ganz die Erwartungen, zu denen der Leser sich auf Grund des Titels des Werkchens berechtigt glaubt.

Abtei Marienstatt. Dr. P. Eberhard Hoffmann O. Cist.